

Víctor Rondón

**Música y Evangelización en el cancionero
Chilidúgú (1777) del padre Havestadt,
misionero jesuita en la Araucanía
durante el siglo XVIII**

1 Introducción

En mis trabajos musicológicos previos sobre el espacio misional en general y jesuita en particular en territorio chileno, el foco estuvo puesto en aspectos principalmente disciplinarios tales como repertorios, instrumentos, contextos y funciones en que la práctica musical se insertaba, etc. Dado que este tema ofrece como componentes principales música y religión, una de mis primeras tareas fue definir su ámbito específico para distinguirlo del de la música catedralicia, que también los incluye y que hasta hace muy poco constituía el tópico clásico en las investigaciones sobre música colonial americana.

1.1 El espacio misional y su etnicidad

Así fue definido operacionalmente el espacio misional como aquél proceso dirigido a la población amerindia y afroamericana, entre los siglos XVI al XIX, a través del cual se intentó convertirlos al catolicismo e inculturarlos en modos de vida europeas.

La estructura urbana que cumplía este doble objetivo sólo podía darse a través de la conformación de ‘pueblos de indios’, concepto que luego se análoga al de ‘doctrina’ y ‘misión’, siendo los ejemplos más notables en Sudamérica las misiones de los guaraníes, de chiquitos y de moxos, todas pertenecientes a la gloriosa Provincia jesuítica del Paraguay, que incluyó tempranamente entre sus territorios misionales a la Araucanía y Chiloé.

Si en esta última, el resultado evangélico constituyó probablemente el primer éxito jesuita de la provincia, en las misiones araucanas, en cambio, ‘el pasto espiritual’ fue escaso y débil, al igual que el intento

colonizador hispano. Este rechazo a toda forma de colonización ya lo habían sufrido anteriormente —a fines del siglo XV— los incas que debido a esto los habían denominado *aucas* es decir rebeldes, indómitos o alzados (ellos a sí mismos se autodenominaba *mapuches* es decir ‘gentes de la tierra’). Por cuanto en Chile el pueblo mapuche —y otras etnias— aún existe y mantiene vigente la misma lucha secular —que podemos sintetizar en la defensa del espacio natural en que pueda transcurrir su cultura y tradición sin imposiciones culturales exógenas—, me vi impelido a considerar un elemento que en un comienzo no pondré suficientemente: la dimensión étnica que este espacio ofrecía.

En el afán de establecer nuevas herramientas metodológicas que la musicología histórica tradicionalmente no incluye, elaboré algunos trabajos tomando propuestas emanadas del enfoque aportado por la etnohistoria.¹ Así, la diacronía de mi trabajo inicial comenzó a verse enriquecida con una dimensión sincrónica derivada del cruce de la historia y la antropología a fin de relacionar el ámbito misional con el de la religiosidad popular.

En la presente ponencia —que no es más que un estado de avance, en espiral, de mi labor en progreso— intentaré aportar desde la musicología —ahora etnohistórica—, algunos elementos que permitan enriquecer el conocimiento en torno no sólo de la actividad catequética llevada a cabo durante el período colonial por los jesuitas de Chile, sino también de quienes la sufrieron, en este caso el pueblo mapuche. En ella no pretendo tratar cuestiones filológicas ni reiterar noticias o datos históricos proporcionados anteriormente por diversos autores y por mí mismo, excepto los indispensables. El personaje histórico es el misionero de origen alemán Bernardo Havestadt, la fuente, su obra *Chilidúgú* y el núcleo del problema escogido lo constituye la articulación música-evangelización.

¹ Véase “Estudios sobre música misional en Chile: ¿musicología etnohistórica?”, ponencia presentada al *III Congreso Chileno de Antropología*, (Temuco, noviembre de 1998), actas en edición.

1.2 Aportes al estudio del personaje y su obra

El jesuita Bernardo de Havestadt nació en 1714, en Colonia, y falleció en Münster el año 1781. Entre ambos lugares hay alrededor de 200 kilómetros, entre ambas fechas, 67 años. Mas, en medio de esas coordenadas espacio-temporales, transcurrió una vida que participó de uno de los procesos culturales más apasionantes en la historia de occidente, al que concurren elementos culturales europeos y americanos: la evangelización de los indígenas del nuevo mundo.

En este proceso los jesuitas tuvieron un papel fundamental que ha sido vastamente estudiado y discutido por especialistas del área. En el caso de Chile, la presencia de la orden se extendió por 174 años, entre 1593 y 1767. Nuestro personaje participó de los últimos veinte años (1748-1767), cuando la presencia jesuita, en Chile y América, estaba en su período de apogeo.

Basándonos en los datos biográficos que proporcionan varios autores,² podemos afirmar que dos de los hechos más significativos en la vida de este hombre fueron su militancia jesuita y dentro de ella, su experiencia evangelizadora en medio del pueblo mapuche, al sur del Nuevo Mundo. Ambas experiencias están contenidas y cristalizadas en su *opera magna* cuyo título es *Chilidúgú sive tractatus Linguae Chilensis* publicada hacia el final de sus días, en 1777 en Münster, Westfalia, aunque comenzada un cuarto de siglo antes, en Chile.

El interés musicológico de esta fuente —que para algunos es eminentemente filológica mientras para otros teológica— radica en que en ella se encuentra el único repertorio catequético sudamericano del período colonial anotado en sus variables melodía y texto que se conoce hasta hoy día.³ Sin embargo, nuestro primer historiador del arte, Eugenio Pereira Salas (1941: 21-22) no la menciona cuando habla de fuentes análogas, por su parte nuestro primer musicólogo histórico, Samuel Claro Valdés (1973: 24), menciona la obra y su repertorio, pero sin demostrar mayor interés en profundizar en el tema, incluso, parece no haber accedido jamás directamente a la obra pues recurre a

² Medina (1899); Keller (1967); Hanisch (1972, 1974).

³ Otros repertorios misionales jesuitas sudamericanos, como el chiquitano, por ejemplo, contienen principalmente música para el culto, que constituye un ámbito y función diferente. Véase al respecto la nota a pié de página número 11.

la descripción que de ese repertorio le proporcionara el fallecido historiador Carlos Keller. Fue este último quien dedicó una importante obra⁴ —hasta hoy inédita— a Havestadt, en la que se extiende en ciertas consideraciones de la música que incluye el *Chilidúgú* a las que nos referiremos más adelante. Por mi parte, en 1997, he dedicado una monografía (que en lo principal se trata de la edición del repertorio del *Chilidúgú*, antecedido por algunas notas el contexto histórico, más la descripción y análisis inicial de este *corpus* musical) y algunos artículos posteriores que han ampliado y precisado ciertos aspectos que la labor anterior había dejado pendiente.⁵ Resumen de todo ese trabajo más algunas nuevas consideraciones de tipo interpretativo, es lo que propongo compartir a continuación en los siguientes seis acápites.

2 Antecedentes de la catequesis musical jesuita chilena: los catecismos de Valdivia (1606) y Febrés (1765)

Los jesuitas llegan a Chile, provenientes del Perú, en 1593. Entre los componentes del primer contingente misionero estuvo el padre Luis de Valdivia que tan importante rol habría de asumir en los conflictos con los araucanos a través de su propuesta de la “guerra defensiva” y a quien debemos el primer trabajo relativo a la lengua indígena chilena.

La obra del padre de Valdivia, (Lima, 1606), se tituló *Arte y Gramática General de la Lengua que corre en todo el Reyno de Chile* y en su primera sección, proporciona elementos relativos a la pronunciación, gramática y vocabulario mapuche, constituyendo una de las primeras y más valiosas fuentes para los estudios filológicos del área. La segunda parte contiene la doctrina y el catecismo. La doctrina —que enseña las oraciones fundamentales anteceditas por la fórmula para santiguarse— está escrita en español y le sigue inmediatamente la traducción a la

⁴ Ver bibliografía.

⁵ Estos son “Música y ritualidad misional en el Chile colonial: raíces de la religiosidad popular actual”, *II Reunión Antropológica del Mercosur* (Piriápolis, Uruguay, noviembre de 1997), Grupo de Trabajo “Música y Sociedad”; “Música Misional Mapuche”, *Simposio Internacional de Musicología “Misiones de Chiquitos”* (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, abril de 1998) y la ponencia especificada en nota a pié de página número 1, todas en proceso de edición.

lengua mapuche al uso de los obispos de Santiago y La Imperial.⁶ Viene enseguida un catecismo abreviado para los que carecen de entendimiento o dedicación —“para los rudos y ocupados”, dice—. Al final de este catecismo aparecen las “coplas para cantar después de la doctrina”. Se trata de cuatro textos en mapudúgún para ser cantados después de la doctrina, dedicados respectivamente a nuestro Señor Jesucristo, —específicamente al niño Dios recién nacido—; a la Virgen María; a los Mandamientos y a la Confesión. No contienen indicación del tono utilizado para cantar estas letras, por lo que su reconstrucción requeriría el empleo de las melodías adecuadas a la métrica de los textos documentados en las misiones jesuitas sudamericanas de la época, principalmente de origen hispano.⁷

La obra del padre Andrés Febrés, también jesuita, lleva por título *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* (Lima 1765) contiene también los textos en mapudúgún de una docena de canciones o coplas referidas a varios asuntos que se cantan después de la doctrina o rosario. Cada uno de los textos lleva especificado el tono o melodía —la mayoría himnos litúrgicos latinos, y unos pocos hispanos—, por lo que su reconstitución es factible en la medida que se ubiquen dichos tonos. Varios de estos títulos los he encontrado repetidos en la obra de Havestadt lo que me ha permitido reconstruir algunas de estas canciones catequéticas que menciona Febrés y que de paso creo que pueden contribuir a aclarar la sospecha que éste se hubiera basado en la obra de Havestadt.⁸

⁶ Erigidos en 1561 y 1563, respectivamente.

⁷ Un estudio de este tipo, pero para el área brasilera, ha realizado el musicólogo Rogério Budasz en su trabajo *O Cancioneiro Ibérico em José de Anchieta. Um Enfoque Musicológico*, tesis de maestría, Universidade de Sao Paulo, 1996.

⁸ Por ejemplo puedo señalar *El Bendito* de Febrés, corresponde al *Ufchigepe* de Havestadt; la *Canción a Nuestra Señora* del jesuita español, al *Aiubige* del jesuita alemán; la canción para el *Acto de Caridad y Contrición*, del primero corresponde a *A Señor Dios* del segundo; la del *Acto de Contrición y Atrición* a *Huera que che* y el *Catecismo en Cuartetos* que correspondería probablemente a la melodía del *Quiñe Dios*.

3 La música del *Chilidúgú*

La obra –vertida en tres tomos que contienen siete partes, trae en la tercera de ellas, titulada “Catecismo en prosa y en verso”, numerosos coplas en la lengua indígena cuyas melodías con su respectivo bajo sin cifrar se encuentran anotadas en un apéndice al final de la obra. Aunque, como lo he señalado más arriba, la descripción y análisis básicos de este repertorio se encuentra en mi trabajo antes mencionado.⁹ Sin embargo, posteriores indagaciones en torno a ese material arrojan nuevos datos sobre el proceso de adaptación de melodías a los textos indianos. El repertorio proporcionado por Havestad contiene los siguientes niveles de datos:

- i) los textos en mapudúgún del catecismo en prosa y en verso (en la Tercera parte),
- ii) los nombres latinos de los tonos tradicionales aplicados a tales cantares (en la Tercera parte también),
- iii) las melodías anotadas para aplicar a los textos de la tercera parte (Sexta parte, pero puestas al final, como apéndice).

Sin embargo, el misionero alemán proporciona un cuarto elemento cuando declara que: “he puesto en solfa varios Cantares sobre las mejores melodías que se cantan en las Iglesias de mi Amada Provincia del Rhin Inferior, y especialmente en Colonia Agripina mi Estimada Patria.”

Tal afirmación me condujo, entonces, a plantearme la cuestión de si lo himnos latinos identificados en la tercera parte, junto a los textos, eran o no los mismos que aparecían anotados en las partituras del final. Si eran idénticos, entonces ¿porqué la aclaración de Havestadt en el sentido que había decidido utilizar los himnos que había escuchado en su Colonia natal? Si, en cambio, eran otros diferentes ¿porqué hizo la sustitución?, [...] ¿por nostalgia tal vez?

⁹ Allí dividí inicialmente el *corpus* en cuatro tipos: canciones populares, canciones tipo coral, canciones instrumentales y canciones tipo aire o aria (1997b: 24).

CHILIDÚGÚ

PARS PRIMA:

Chilenſis Linguae Grammatica.

PARS SECUNDA:

Indiculus univerſalis R. P. POMEX Soc. Jeſu in Linguae Chilenſem translatus, additiſque exemplis quam plurimis ad facilius addiſcendum auctus. (a)

PARS TERTIA:

Catechiſmus in proſa & verſu.

PARS QUARTA.

Voces Indicæ ordine alphabetico, adjectis numeris, ubi ſingulæ plenius & copioſius explicantur. (b)

PARS QUINTA:

Voces latinæ eodem ordine, & adjectis numeris.

PARS SEXTA:

Notæ Muſicæ ad canendum in Organo cantiones Partis tertiæ à n. 650. uſque ad n. 676.

PARS SEPTIMA:

Mappa Geographica cum Diario &c. (c)

INDEX

(a) Hæc Tomus I. (b) hæc Tomus II. (c) hæc Tomus I.

En un primer momento me pareció que ese era el sentimiento que se percibía en las expresiones del misionero, al recordar desde los confines de la cristiandad los cantares de su patria lejana. Tal creencia pareció confirmada al observar que los aspectos métricos y rítmicos de las canciones anotadas no tenían mucho que ver con el estilo y severidad de las melodías gregorianas que Havestadt mencionaba.

Sin embargo, llegado el momento en que esta música comenzó a sonar en los ensayos previos a la grabación de este repertorio,¹⁰ uno de

¹⁰ El disco compacto se tituló *Música en las misiones jesuitas de la Araucanía en el siglo XVIII. El cancionero Chilidúgú del Padre Havestadt* y fue interpretado por el conjunto Syntagma Musicum de la Universidad de Santiago de Chile junto al Coro de Niños de la Comunidad Huilliche de Chiloé. Fue editado en 1998 y la dirección musical estuvo a cargo de Alejandro Reyes, mientras que la investigación y producción general estuvo a mi cargo.

los músicos participantes me hizo ver la analogía melódica entre una de estas canciones catequéticas y un himno del repertorio gregoriano.

Al comprobar la certeza de esta apreciación, me aboqué, entonces, a reexaminar la relación entre estos niveles de datos. Tomaré como ejemplo sólo algunas piezas de este *corpus* —no del todo homogéneo— que me han parecido las más claras para intentar demostrar el posible origen de estas melodías y el proceso de adaptación sintáctica musical y su refuncionalización para llegar a convertirse en canciones misionales, específicamente catequéticos.¹¹

La primera de ellas es la alegre y liviana melodía titulada *Dios ñi votm* que resultó seguir estrechamente a la del himno gregoriano *Creator alme siderum*. Al revisar la lista de los himnos latinos proporcionados por Havestad encontré que, efectivamente, bajo el texto de dicha canción en mapudúngún, aparecía el nombre de ese himno gregoriano.¹² Al confrontarlas su analogía resulta evidente.

Creator alme siderum

Hymn.
4.
C

Re-átor álme síderum, Aetérna lux credénti-um,

Jésu, Redémptor ómni-um, Inténde vó-tis súpli-cum.

¹¹ Las cuatro piezas corresponden en mi edición a las canciones 1, 2, 4 y 5, respectivamente. Para una clasificación de los diversos tipos de repertorios misionales véase de Bernardo Illari “Actividades musicales en las reducciones de guaraníes: definición de categorías”, (1991, inédito), en el que distingue las siguientes: música aborigen, catequística, académica y militar. Paulo Castagna en su trabajo “Categorías históricas e estilísticas da música colonial brasileira” (IV Encontro de Música Antiga, Curitiba, 1996, inédito) distingue dentro del primer segmento, Música Jesuítica, tres tipos de prácticas musicales diferenciadas por la función: catequesis, fiestas y servicio divino.

¹² Véase *Liber Usualis*, Paris, Desclée, 1957, pp. 324-325.

Dios ñi votm

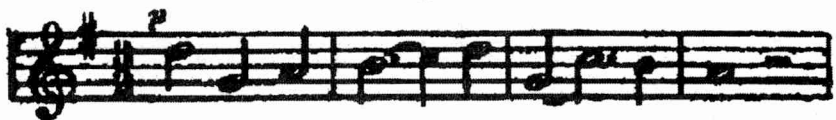
Otra fue la canción *Vill dgu mo* que correspondía claramente al himno *O Deus ego amo te*,¹³ aunque la primera está en tonalidad de fa mayor y en compás binario mientras que la segunda aparece en la tonalidad de sol mayor y en metro ternario.

Vill dgu mo

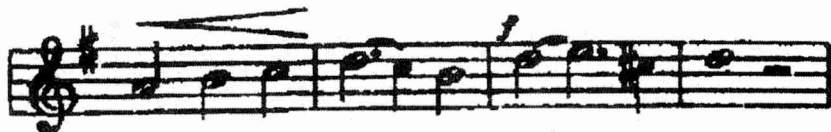
¹³ Véase *Cecilia o Colección de oraciones y cánticos sagrados populares*, Friburgo, Herder, 1899, pp. 449-450.

O Deus ego amo te

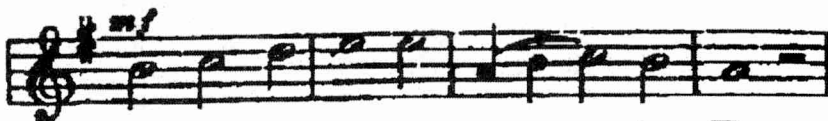
156. **O Deus, ego amo te.**



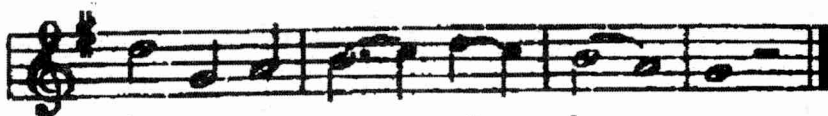
O De-us, e - go a - mo Te,



Nec a - mo Te, ut sal - ves me;



Aut quí - a non a - man - tes Te



Ae-ter-no pu - nis ig - ne.

Un tercer ejemplo lo constituye la canción inicial del cancionero, cuyo título mapuche es *Quiñe Dios*, que especificaba como tono de base el litúrgico *Verbum Supernum prodiens*. Esta misma melodía la encontré también en el himno *Das Heil der Welt*, que data de la primera mitad del siglo XVII, incluida en un libro de cantos del arzobispado de Colonia.¹⁴

¹⁴ *Gebet und Gesangbuch für das Erzbistum Köln*, Köln, Verlag J. P. Bachem, 1950, p. 872.



Como observamos en estos tres casos, los tonos prescritos en la obra de Havestadt para cantar el catecismo son efectivamente los anotados al final de su obra.

Allí también, entre los himnos prescritos por el jesuita agripense aparece uno singularizado como *Sono Paraquayensi*, esto es “melodía o tono paraguayo” prescrito para entonar la quinta canción dedicada al santísimo sacramento, titulada *Ufchigepe*. Según lo anterior, sería entonces la célebre melodía utilizada en las misiones del Paraguay.



Dos cuestiones podemos plantearnos a partir de este canción. La primera se refiere a si, efectivamente, esta melodía se encuentra también entre la música rescatada en los repertorios de otros pueblos misionales de esta provincia, como entre la de los guaraníes o chiquitanos, por ejemplo.

La segunda se refiere a cómo es que Havestadt obtuvo esta partitura. Para despejar la primera sería necesario indagar aún en el repertorio

catequético de temática análoga —dedicada al santísimo sacramento— que se conserve en diferentes archivos del área; para responder a la segunda habría que establecer cuales fueron los posibles contactos entre Havestadt y misioneros que se desempeñaban en el Paraguay.

Según el desaparecido historiador Carlos Keller¹⁵ (1967: 294), ésta le habría sido proporcionada a Havestadt por el padre A. Sepp, cuestión poco probable ya que Havestadt llegó a Chile quince años después de la muerte de Sepp.¹⁶ Lo que si es posible es que Havestadt pudo haber conocido esta melodía en su estadía en Buenos Aires —a fines de 1747 y comienzos del 1748— pues por allí entraban todos los misioneros a esta parte del continente y por esa época el contingente de origen alemán y austriaco era el más numeroso, homogéneo y cohesionado, culturalmente hablando.

Estas canciones constituyen un ejemplo claro de la adaptación de tonos eclesiásticos a melodías aptas para la catequesis. La principal transformación es la “tonalización” de cantos modales a través de la adaptación de un bajo que determina los giros cadenciales; luego la adscripción métrica —binaria o ternaria— y finalmente la correspondencia a las medidas más sencillas de los versos o coplas, como lo es la cuarteta, que en este caso está en lengua mapuche o mapudúngún.

4 El paradigma paracuario: Chiloé como primer fruto de la provincia

Una de los primeras cuestiones que pude establecer a través de mis trabajos sobre el tema en esta primera etapa, fue que el modelo *paraquario* también constituyó el paradigma adoptado por los jesuitas en territorio chileno. Esto no resulta en modo alguno extraño, aunque a menudo trabajos sobre el área lo omiten, ya que Chile formó parte de la Provincia del Paraguay desde su institución en 1607 hasta 1625 y

¹⁵ Este historiador chileno de origen alemán, profesor de Sociología de la Universidad de Chile y miembro de la Academia Chilena de Historia y Geografía, trabajó por años en este tema, tanto en Alemania como en Chile. Una copia de su obra he ubicado recientemente en el Archivo del Colegio San Ignacio de Santiago.

¹⁶ El padre Anton Sepp muere en 1733 en América cuando Havestadt solo hacía un año que había ingresado a la orden, en Münster.

la primera congregación provincial fue celebrada en Santiago convocada por su provincial, el padre Diego de Torres quien establece tempranamente las misiones de la Araucanía y de Chiloé.

En un documento titulado “del Principio que dio el Padre Diego de Torres Provincial a las misiones de Arauco y Chiloé”,¹⁷ se anota que éste entró “en el Reyno de Chile a los 7 [o 4] de marzo de 1608 y luego a los 12 del dicho mes, día de san Gregorio Magno, tuvo la primera congregación provincial”, luego de la cual él mismo, acompañado del padre Martín de Aranda salió a pie a los territorios de indios próximos a la capital (Ñuñoa y Peñalolén) “y otros pueblos de indios [y] estancias de españoles que había en aquella comarca donde no pudo dejar de hacerse grande fruto por ser la primera misión que por aquella parte se había hecho y estar la gente muy necesitada de doctrina, pero por haber sido tan a los principios no se escribieron y notaron los casos particulares que ocurrirían”.

Volviendo de este primer periplo evangelizador chileno como parte de la recién constituida provincia, el padre Torres decide enviar misioneros “que enseñasen a los indios de Arauco, Tucapel, Lebu y los demás de aquellas partes y que otros fuesen a Chiloé, la tierra última junto al estrecho de Magallanes [...] y estuvo determinado de ir en persona y en orden de esto iría disponiendo las cosas y señaló a los padres Martín de Aranda y Oracio Vecchi, Juan Bautista Ferrufino y Melchor Venegas que fuesen en su compañía; los dos primeros para la misión de Arauco y los otros dos para la de Chiloé, pero proponiéndole la distancia del camino, el mucho frío que había de gastar en la jornada, la falta que haría en [toda] su provincia, el riesgo en que se ponía de no poder pasar la cordillera y quedarse otro año en Chile debió de desistir de su intento, pero señaló al padre Francisco Vasquez Trujillo, prior que entonces era del Colegio de Santiago para que fuese en su lugar y entablase las dichas misiones” quien en compañía de los cuatro padres ya señalados además del hermano Santos de Ganibonda de Santiago, emprendió viaje a fines de octubre del año 1608.

Como se observa entonces, las misiones de Arauco y de Chiloé fueron las primeras en ser establecidas en la nueva provincia Jesuita del Paraguay a la que el territorio chileno estuvo ligado hasta 1625, cuando

¹⁷ Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Brasil, Colección de Angelis, A-508, 276.

pasa a ser viceprovincia dependiente de la del Perú. Sin embargo esta relación se prolongó más allá y en la década siguiente fue enviado allí el que fue considerado el primer artista de la provincia, el hermano de origen franco-flamenco Luis Berger, para introducir la música en Chiloé.¹⁸ El establecimiento de núcleos poblacionales de indios en el archipiélago chilote durante el siglo XVII y XVIII permitió a los jesuitas poner en práctica las concepciones urbanísticas de la *polis christiana* que entre otras características, comprendía estructurar el espacio urbano a partir de la iglesia, junto a la cual se ubicaba la escuela, el cementerio y espacios ceremoniales franqueados por cruces y rodeado de las habitaciones de las familias indígenas (idealmente monógama y abstemia).¹⁹

En estos pueblos ideales la actividad central era alabar a Dios a través de la oración declamada o cantada, acompañada de danzas e instrumento, como se logró en las misiones de los indios guaraníes y posteriormente en la de los chiquitos y moxos. Si bien el intento chilote²⁰ adelantó la gloria que haría célebre más tarde a las anteriormente mencionadas, respecto del área araucana el jesuita español A. Febrés (*Arte de la lengua general del reyno de Chile*, Lima 1765, pp. 143-144) evidencia una queja cuando en el imaginario diálogo que hace sostener a dos caciques, uno de ellos le comenta a otro su impresión de la visita a los pueblos guaraníes:

“Los Domingos toda la gente oye Misa, y oye la palabra de Dios, que el Padre predica: se confiesan, y comulgan en la Quaresma, y otras veces en el año: si vieras la fiesta que hacen el día de Corpus, el día del Santo Patrón

¹⁸ Para este tema véase mi trabajo “Prácticas músico doctrinarias en las misiones de Chiloé en la primera mitad del siglo XVII: la presencia del obispo Oré y los misioneros músicos de la provincia jesuita del Paraguay” presentado a *XII Jornadas Argentinas de Musicología del INM y Conferencia Anual de la Asociación Argentina de Musicología* (Buenos Aires, 1 al 9 de agosto de 1998).

¹⁹ Hasta el día de hoy es posible advertir esta conformación en el archipiélago chilote lo que le confiere claramente características de pueblos misionales de cuño jesuita y *paraquario* y otro tanto sucede en el ámbito de las manifestaciones músico-rituales que se observan en la religiosidad popular chilota.

²⁰ Véase por ejemplo de Fernando Villanueva (1992): “Chiloé, el jardín de la iglesia (notas para la historia de una evangelización lograda)”, en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, pp. 7-31, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.

del pueblo, y sus danzas, si oyeras sus cantos, y demas música que tienen, sin falta te sacarían las lágrimas de puro gozo de tu corazón; pues yo te asseguro mucho esto, que he visto Ciudades de Españoles, y sus Iglesias en las fiestas, mas las fiestas de estos no son como las de los Guaranies, ni tan grandes, ni tan hermosas. ¡Ay! ¡Ojalá estuvieran así en pueblos los Indios de esta tierra [mapuche]!”

Que la experiencia *paraquaria* fue el modelo también en el sistema de catequesis y utilización de la música, fue una cuestión que también supo Havestadt, pues en los tonos prescritos en su obra aparece, como ya hemos visto, uno singularizado como *Sono Paraquayensi*, esto es “melodía o tono paraguayo” indicado para entonar la quinta canción dedicada al santísimo sacramento, titulada *Ufchigepe*. Es por esta razón que ese tono paraguayo se encuentra en esta fuente.

5 Prescripciones conciliares limenses del siglo XVI recogidas en los textos del cancionero *Chilidúgú*

Las *Constituciones para Indios* del I Concilio Limense de 1552 en la *Constitución trigésima séptima*. *Contiene la instrucción acerca de la doctrina que se ha de enseñar a los indios*, se hace hincapié en que a los naturales “se les diga la diferencia que hay entre nosotros los hombres todos y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, ánima y cuerpo juntamente mueren, y todo se torna tierra; pero nosotros los hombres no somos así, porque cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra ánima nunca muere, sino para siempre vive”. Dos siglos más tarde Havestadt recoge estos contenidos, en la tercera estrofa de la canción número 3, “Cume que Che”, de la siguiente manera:

Ta pu Che ni pllú egn	Cuando una persona muere
Cahuellu vemgelu laquelai:	no es como cuando muere un caballo,
Lale rume ta ni anca egn,	y cuando llegue el juicio eterno,
Afle mapu tva mogetuai.	el espíritu del hombre resucitará.

El II Concilio de 1567, que fue el primero que recoge en Sudamérica las prescripciones tridentinas, indica que la catequesis debe ser en lengua indígena; en tal sentido el *Chilidúgú* es heredero de esta idea planteada aquí por vez primera puesto que en el de 1552 concebía la evangelización en castellano. En la segunda parte de este concilio, constitución 32, *Ut sacerdos doceat indos orationes Ecclesiae et doctrinam christianam*, se especifican las oraciones principales que el *doctrinero* debía enseñar a los indios: el Padrenuestro, el Ave María y el Credo. Esta última oración constituye el texto de la canción número 2, incluida en el *Chilidúgú*, “Dios ñi votm”, cuya cuarta estrofa dice:

Cúlan antú mo mogetulu	Resucitó al tercer día
Pratulai Huenu mapu cam	subió al cielo
Avle mapu tva ramtupaialu	cuando la tierra se acabe
Vill pu che ta huerilcan	preguntará por los que desobedecieron.

En este mismo concilio de 1567, parte segunda constitución 90 *Quae festa sunt ab intra annum ex praecepto observanda* se especifican las fiestas que los indios deben observar comenzando por el día domingo dedicado a la resurrección de Jesucristo. La canción número 4, “Vill dgu mo”, en su segunda estrofa dice:

“Coilla dgu ta huenen;	No jures por cosas falsas
Christo votaquilmi rume;	ni desprecies a Cristo
Missamen mo chovuquilmi,	no sientas flojera para ir a misa
Domingo Fiesta antú gel	cuando sea la fiesta del Domingo.”

En los dos anteriores concilios no hubo presencia jesuita la que si se advierte en el III Concilio Limense, realizado entre 1582 y 1583. Aquí, el jesuita Joseph de Acosta, por la participación que le cupo en la redacción y tramitación de este evento, se constituyó en uno de los ideólogos responsables del evento.

La trascendencia de este concilio para la iglesia sudamericana ha sido unánimemente reconocida y sus prescripciones y acuerdos, recogidas por sucesivos sínodos regionales, se van a proyectar hasta fines del siglo XIX. A este evento, además, se debe el inicio de la imprenta

en la región puesto que al año siguiente de su realización aparece publicada en Lima la *Doctrina christiana para instrucción de los Indios*. Allí aparecen consignadas en forma trilingüe las siguientes sentencias a manera de diálogo (folio 14):

- P. Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, Huacas, y Cerros, no son Dios?
 R. Nada de eso es Dios, mas son hechura de Dios que hizo el cielo y la tierra y todo lo que ay en ellos, para el bien del hombre.

Havestadt toma esta misma idea, con palabras semejantes, y las incluye en la canción número 1, “Quiñe Dios”, segunda estrofa

Pillan, antú Dios gelai	No existe el dios del volcán ni del sol,
Talca, armco, cúyen no cai:	ni del trueno, ni la lava, ni de la luna,
Dios ño elel, Dios ñi vemel;	Dios los puso, Dios los creó,
Vill che ñi cume mogean tvei	para el bienestar de toda la gente.”

Resulta interesante comprobar que conceptos muy parecidos y con el mismo objetivo de desterrar el paganismo, la iglesia ya había utilizado durante la edad media cuando Audoeno de Ruán (Audoeno Cenomannensi, s. XI) en su *Vita S. Eligii* (obispo francés del siglo VII), expresaba “nadie invoque como dioses a la luna, ni haga juramentos en su nombre, porque éstos son simples criaturas de Dios, destinadas por su voluntad a las necesidades del hombre”.

6 Los mapuche, un pueblo sin pecado. En torno a los textos en mapudúgún, su traducción y adaptación a la doctrina cristiana

El texto del catecismo católico trilingüe aprobado por el III Concilio limense de 1583 que ya hemos mencionado, siguió el modelo tridentino del papa Pio V (1566). En él, la jerarquía eclesiástica determinó que ciertas conceptos no fuesen traducidos a las lenguas indígenas sino que se incluyesen en su terminología castellana o latina. En el *Chilidúgú* es el caso de los términos *Dios*, *Jesu Christo*, *Virgen Santa Maria*, *Cruz*, *Domingo Fiesta*, *Santissimo Sacramento*, *Amen*, *Jesus*, *Maria* y *Joseph*, *Santo Angel*, y otros del ámbito cívico tales como ¡*Viva!*, *Illustrisima*, *Excelencia*, *Reverencia*, *Rey* y *Presidente*.

Sin embargo Havestadt –y probablemente también otros antes que él– debieron enfrentarse al problema de traducir otros conceptos cen-

trales para la catequesis de la época como es el caso de la palabra “pecado”. Esta idea que evidentemente no incluía el mundo conceptual mapuche, fue traducido sistemáticamente por *hueril*, esto es, desobedecer. Este hecho me ha llevado a concebir la idea de que en el pueblo mapuche, así como tal vez en otras etnias americanas, el sentimiento de culpa –y por tanto del pecado– nunca fue concebido o no al menos en el sentido cristiano occidental.

Esto, quizás, nos ayude a comprender, las permanentes quejas de los misioneros católicos al referirse a los mapuche como inveterados polígamos y borrachos. Para el indígena tales comportamientos no contravenían ninguna regla social emanada de su propia cultura, así, al no desobedecer sus propios valores y costumbres estos no constituían pecado, por lo que difícilmente se apartarían de ellos.

Havestadt alcanzó a vislumbrar que ciertas peculiaridades idiosincráticas de sus catecúmenos no era posible erradicarlas del todo, pero tampoco su conciencia misionera podía permitirlos. Es el caso de la ebriedad –tan vilipendiada por la Iglesia desde su establecimiento en el Nuevo Mundo hasta el día de hoy– el segundo concilio de 1567, en su segunda parte dedicada a la población indígena, incluye la constitución 108 *Quod ebrietates indorum maxima diligentia prohibeantur, propter damna inde proveniencia* en la que se considera que la ebriedad es la más perniciosa costumbre indígena que incita a todo tipo de pecados.

Nuestro misionero morigera esta prescripción y en la canción número 4, quinta estrofa concede que:

“Huera dgu ta hueñen	Es malo robar
Huera cai ta holliman	es malo embriagarse
Munaquechi ilmn, pútúlmn,	medirse en el comer y beber,
Vei mo gelai ta huerilcan	así no es pecado.”

7 Del sacramento al parlamento, el aporte jesuita en las misiones de Arauco

Ya hemos hecho notar que en el plano de la catequesis, los resultados obtenidos entre los mapuche por los misioneros jesuitas durante más de un siglo y medio de tentativas evangélicas, no fueron fértiles, situación de la que estaban conscientes los jesuitas del área como lo demuestra la apreciación del misionero jesuita trasandino José Cardiel,

cuando en su diario de 1748 apunta que a los araucanos “en más de cien años de sudores apostólicos no han podido los Padres de Chile reducirlos a pueblo ni vida cristiana”.²¹ Abundando en este sentido y constatando el magro resultado obtenido encontramos un documento titulado “Misiones existentes en el reino de Chile al tiempo de extrañamiento de los PP. jesuitas” incluido en su *Informe Cronológico*, elaborado por el Colegio de Chillán, en 1789.²²

También hemos señalado que esto no se debió a una falta de interés o empeño por parte de los misioneros, sino, talvez, porque el discurso civilizador cristiano fue incompatible con la cultura de esta “gente de la tierra”, que no sólo carecían del sentimiento de pecado que les hiciera sentir la necesidad de ser perdonados o redimidos, sino que además, no entendían el impulso occidental de asentarse en pueblos, implementar una jerarquía vertical, como tampoco atesorar bienes materiales.

Conocido es también su argumento referido a que a su dios, al ser superior al hombre no precisaba la ayuda humana ni le importaba el comportamiento humano a nivel cotidiano, ni menos necesitaba el auxilio de éste. La misma religiosidad mapuche no precisó la intermediación especializada de algo que equivaliese a la figura del sacerdote —la figura del machi no es análoga a esta función— por lo que la práctica religiosa fue comunitaria, directa (es decir no mediada) y democrática.

Podemos sugerir, entonces, las siguientes causas para el rechazo de la ideología y policía cristiana occidental:

- ausencia del sentimiento de pecado y por tanto de arrepentimiento y necesidad de salvación,
- inutilidad de un mediador religioso especializado entre el mapuche y sus divinidades,
- escaso apego a las posesiones materiales y a las comodidades occidentales, incluida sus formas de organización y comportamiento urbano (pueblos y policía cristiana),
- organización horizontal ocasional (cada parcialidad con su toquis de igual rango, reunidos sólo en situaciones extraordinarias).

²¹ Véase su “Diario del viaje y misión al Río Sauce”, citado por Guillermo Furlong, *Entre los pampas de Buenos Aires*, Buenos Aires (1938), p. 43.

²² Este documento, incluido en la obra de Claudio Gay *Historia física y política de Chile. Documentos* (Paris 1846), es citado por Foerster (1997: 267).

Pero, si en este ámbito la presencia y actividad jesuita fue prácticamente estéril, Foerster (1996: 15) señala que en cambio sirvió de manera decidida en el proceso del reconocimiento de la alteridad mapuche a través del sistema de parlamento propiciado por esta orden desde comienzos del siglo XVII en adelante.²³ La práctica de los parlamentos, como una instancia de predominio de la palabra y la retórica (el discurso), fue una actividad bien apreciada por el pueblo mapuche.

Los parlamentos, a menudo se extendían por varias jornadas para poder permitir que sus numerosos caudillos tuviesen la oportunidad de expresarse sin apremio. Estos fueron los *hueupines* los que, sin duda, Havestadt valoró correctamente al punto que la última pieza de su cancionero, la número 19, está indicada para esta ocasionalidad. Un fragmento de su texto y su traducción aproximada señala:

<p>“Vau mlei, vau mlei, pu Mapu che Venten yavún Ulmen, Mlei cai pi Huinca che, Quimgei ñi conagen Mlei señor Prseidente, Aldun vóta Apo no cam, Pu patiru mlei huyente, Anúlei ta ñi duam</p>	<p>Aquí están, aquí están los mapuche ha llegado el poderoso está, pues, el hombre <i>huinca</i> que sabemos es el portavoz está el señor presidente, [...] lo más grande los padres [jesuitas] están por encima y continúan su misión.”</p>
---	---

8 Epílogo

Hasta 1756 Havestadt había estado activo en su labor misional en territorios araucanos cuando por problemas de salud debió retirarse al Colegio de San Pablo, en Santiago. Allí, se dedicó a dar forma a su *Chilidúgú* que habría comenzado a esbozar luego de su primera incursión entre los pehuenches. Esta labor, laboriosa y paciente, la concluyó en 1765.

Dos años más tarde sobreviene la expulsión de la orden, y en julio de 1768 fue desembarcado, junto con los demás miembros de la orden,

²³ Véase especialmente el capítulo IV “Los parlamentos como rituales de concertación de las diferencias”. Del mismo autor ha aparecido también un artículo con el mismo nombre del libro (*Jesuitas y Mapuches 1593-1767*) en la revista electrónica *Excerpta* no. 4, junio de 1996.

en Lima. Allí su obra le fue confiscada pero logra recuperarla. Al mes siguiente sigue su travesía pasando por Panamá, en donde en un trayecto fluvial, naufraga con sus pertenencias salvando una vez más su manuscrito. Desde allí, pasando por Cartagena y La Habana, llegando a Cádiz en 1769. De España vuelve a partir en septiembre de 1770 pasando por Génova y Florencia para ser recibido, finalmente, en su tierra natal por sus familiares, probablemente al año siguiente.

Aquí, completa las diferentes partes de su obra, firmando en octubre de 1771 la dedicatoria final. En marzo de 1775, en Colonia, obtiene la licencia para su publicación y en los siguientes dos años, el anciano y casi ciego ex-misionero en la Araucanía, se aboca a reunir los fondos para ello, apelando incluso a la bondad de un antiguo condiscípulo. En 1777 publica finalmente en Münster, su *Chilidúgú sive tractatus Linguae Chilensis* en tres tomos y siete partes. Cuatro años más tarde, el 21 de enero de 1781, Havestadt fallece allí.

¿Por qué escribió este libro, entonces?

En su obra Havestadt al referirse a los próósitos que le movieron para escribirla, declara que lo hizo “[...] no con otro fin, sino que me sirviese de Red para coger por medio de ella las almas [...]”²⁴ y en el prólogo, cuando alaba este idioma afirmando que “[...] si llegara este Arte à manos de los Curiosos de Europa; seria factible, que algunos embelesados la aprendieran solo por el gusto de hablar y escribir en ella [...]”.²⁵

El primer propósito tiene sentido si es enunciado en América y en territorio misional y época, el segundo no pasa de ser una utopía llevado por su entusiasmo filológico.²⁶ Si es así ¿Qué razón le impulsa entonces

²⁴ Página 886.

²⁵ En la “Advertencia” de la página 890, Havestadt reitera este doble propósito cuando escribe: “El motivo verdadero y único porque he escrito este libro, es el que va expressado en mi Dedicatoria al Divinissimo Nombre de Jesus: [para que sirviese de red para coger por medio de ella, a las almas] y para que los *Europaeos* se queden *assombrados* [...]”.

²⁶ Havestadt, en el prólogo a su obra —que aparece incluido en la página 887— señala con entusiasmo: “Teniendo alguna noticia, ó á lo menos habiendo corrido la Gramática de las Lenguas Alemana, Latina, Griega, Hebráica, Española, Francesa, Italiana, Flamenga, Inglesa, Portuguesa, y la de los Indios de el Reyno de Chile [...] la que me parece (salvo meliore) la mas facil, elegante y copiosa es la de los incultos Indios de Chile”.

a dedicar sus postreros esfuerzos por publicar el *Chilidúgú*? ¿Porqué tal apego al fruto de esa experiencia, si en última instancia, Havestadt volvía a los suyos y a su patria? ¿Qué significa la materialización de su obra?

Para tratar de entenderlo quizá nos sirva tomar en consideración que su alma soportaba una doble herida: la orden jesuita fue expulsada y anulada; los indígenas mapuche nunca se convirtieron ni cambiaron sus costumbres. Más aún, su salud en Chile ni siquiera le permitió la actividad misionera con la intensidad que soñó: su doble opción fue finalmente un doble fracaso. El *Chilidúgú* aparece entonces como una declaración al mundo y a Dios que nos dice “yo estuve allí, yo compartí los objetivos de una gloriosa misión, este es mi trabajo, yo cumplí”. Así, su libro puede ser considerado como un testimonio de su fe, de su amor, de su sacrificio y de su entrega al otro.

Y en ese anhelo de compartir su conocimiento y su cultura escoge la música, adaptando algunos cantares con los cuales en su juventud alabó a la divinidad. El problema fue que ese otro, el mapuche, ya tenía la suya propia.

Bibliografía

- Claro Valdés, Samuel/Urrutia Blondell, Jorge (1973): *Historia de la música en Chile*, Santiago: Orbe.
- Foester, Rolf (1996): *Jesuitas y Mapuches 1593-1767*, Santiago: Editorial Universitaria.
- Hanisch, Walter (1972): *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*, Santiago: Editorial Andrés Bello.
- (1974): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre S. A.
- Havestadt, Bernardo (1777): *Chilidúgú sive tractatus linguae chilensis*, Münster, edición facsímil: Julius Platzmann (ed.), Leipzig 1883.
- Keller, Carlos (1967): *Por la gloria de Dios. La obra de los jesuitas de la asistencia germana en la América española durante el barroco y en especial la del misionero araucano padre Bernardo de Havestadt*, Santiago: inédito.
- Medina, José Toribio (1899): “Havestadt (P. Bernardo)”, en: *Bibliografía Hispano Chilena III*, Santiago: Impreso y Grabado en Casa del Autor, pp. 55-61.
- Pereira Salas, Eugenio (1941): *Los orígenes del arte musical en Chile*, Santiago: Imprenta Universitaria.
- Rondón, Víctor (1997a): “El Symbolo Catholico Indiano de Fray Luis Gerónimo de Oré (Lima 1598): síntesis e interpretación de contenidos músico-rituales”, en: *Resonancias*, Revista del Instituto de Música Universidad Católica, 1, pp. 43-59.
- (1997b): *19 Canciones Misionales en Mapudúgún contenidas en el Chilidúgú (1777) del Misionero Jesuita en la Araucanía, Bernardo de Havestadt (1714-1781)*, Santiago: Revista Musical Chilena y Fondart.
- (1997c): “Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación”, en: *Revista Musical Chilena*, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 188, pp. 7-39.
- (1998): “Estudios sobre música misional en Chile: ¿musicología etnohistórica?, *III Congreso Chileno de Antropología* (Temuco, noviembre de 1998), actas en edición.